

مجلة الدراسات الإيرانية

دراسات وأبحاث علمية متخصصة

مجلة علمية نصف سنوية محكمة تصدر باللغتين العربية والإنجليزية

السنة السادسة – العدد السادس عشر – أكتوبر 2022م

تصدر عن



سؤال السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر

د. محمد السيد الصياد

باحث في الشأن الأيديولوجي بالمعهد الدولي للدراسات الإيرانية «رصانة»

مقدمـــة

من الأسئلة الشائكة والخلافية تاريخيًّا بين الجماعة الشيعية وغيرها من مذاهب وتيارات، سؤال السلطة، وماهية الدولة، وقد اندمجت الجماعة الشيعية الاثنا عشرية في الدول القائمة قبل عصر الغيبة وبعدها، حتى بروز الصفويين بوصفهم فاعلًا سياســيًّا تطبيقيًّا ومؤدلجًا، لأنه وفقًا للتصوّر التقليدي في الفقه السياسي الشــيعي، فإن المعصوم هو المنوط به تأسيس الدولة، وأيّ محاولة نحو تأسيس دولــة هي محض افتئاتٍ على مهامّ المعصوم. أما ما اشـــتُهِر عن ثورية الجماعة الشيعية، وأنها لم تهدأ طيلة التاريخ، فلم تلبث تخرج من ثورة حتى تشعل أخرى، فذلك لا ينطبق على الشــيعة الاثنا عشــرية بحال، إنما يُراد بـــه غالبًا الجماعة الإسماعيلية تارةً، والزيدية تارةً أخرى.

وذلك لا ينفي أن نفرًا من أفراد الجماعة الشيعية الاثنا عشرية ساهموا أو شاركوا في الدول القائمة، السُّـــنِّية وغير السُّنِّية، وتولَّى بعضهم وزارات أو مواقع تنفيذية أخرى تحت سلطة الخلافة العباسية وما بعدها. لكن في نفس الوقت لم يسعوا إلى استلاب الدولة، أو الحُكم باسم المذهب، ومِن ثَمّ كانت الجماعة الشيعية مندمجة إلى حدٍّ كبير اجتماعيًّا وإداريًّا في بِنية الدولة القائمة.

في العصر الحديث، وهو محلّ حديثنا في الدراسة، حدث تجاذُب ونزاع حول سؤال السلطة ومفهوم الدولة داخل الجماعة الشيعية، إذ إنها شعرت بالأزمة والحرج بعد بروز الدولة الحديثة، وتحوُّل الجماعات التقليدية إلى جماعات نشطة وفاعلة، وتحوَّل النظام السياسي إلى نظام مؤسساتي وحديث، فبدأت الأصوات «الإصلاحية» والتجديدية تدعو إلى التوفيق بين التراث الشيعي والعالم الحديث. وبقي تيار تقليدي على إرثه القديم، وبرزت تيارات من داخل التيارات، وأفكار متباينة، وقراءات متعارضة، وتصارعت في ما بينها، حتى وصل بعضها إلى سدّة السلطة، وبقي الآخرون في موقع المعارضة، يشكون الطرد والإبعاد من خصومهم الشيعة.

وفي هذه الدراسة نسعى لرصد تلك التباينات داخل الجماعة الشيعية المعاصرة، وسبر نظرياتهم في الفكر السياسي، مع محاولة استشراف مآلات كل فريق على مستوى الواقع والتنظير، متّبعين في ذلك منهجًا تحليليًّا واستقرائيًّا، مع ما لذلك من أهمية في تصوّر الواقع على ما هو عليه، حتى يمكن إدراكه، وفهم أبعاده، وسياقاته، ومآلاته.

أولًا: الإمامة في التراث السياسي الشيعي

قام الفكر السياسي التقليدي الشيعي على ثنائية «العصمة-النصّ»، وبالتالي فإن إشكاليته كانت أكبر من الفكر السياسي السني إبان ظهور الدولة الحديثة، ومواجهة التحولات العالمية منذ بدايات القرن التاسع عشر. لكن، ولكي نعرف حجم تلك التحديات والمأزق الذي وُضِع فيه الفكر السياسي الشيعي التقليدي في زمن الدولة الحديثة، ينبغي أولًا أن نمهِّد ببعض النقاط المهمة التي تمثِّل مرتكزات النظرية السياسية في ينابيعها الأولى لدى الجماعة الشيعية التقليدية. وإذا أردنا فهم الدولة ومهمتها في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، فيجب أن نقف أولًا على مفهوم الدولة ودوائر عملها في علم الكلام الشيعي، والمعارك الكلامية التي دارت حولها، لأن تلك المعارك وإن سِيقت في سياق محدّد إلا أن السياقات المعاصرة ليست مختلفة تمامًا عن السياقات القديمة، وكذلك فإن النُّخب الدينية تستلِهم مشروعيتها وشرعيتها من التراث السياسي، ما يضفي نوعًا من القداسة أو حتى الحجية على هذا التراث، وبالتالي فإن فهمه واستيعابه أمرٌ مهم.

1. بين الانتظار ورُكْنية الإمامة:

إذا كانت الإمامة بكل فروعها السياسية ليست من العقائد عند أهل السنّة، أو بعبارة الغزالي «النظر في الإمامة أيضًا ليس من المهمات، وليس أيضًا من فن المعقولات، بل من الفقهيات، ثم إنها مثار للتعصُّبات»[1]، أي من الفروع الفقهية والظنِّيات، لا من القطعيات، إذا كانت كذلك عند أهل السنّة بمختلف تياراتهم فإنها عند الشيعة الإمامية

ليست كذلك، بل هي من مسائل الأصول «العقائد»، وليست من الفقهيات، فضلًا عن أن تصير من غير «المهمات». وهي، أي الإمامة، بعبارة الشهرستاني «ليست من أصول الاعتقاد، بحيث يفضي النظر فيها إلى قطع ويقين بالتعيين»[2].

لكنّ المتكلمين الشيعة أوجبوا الإمامة، وقالوا بِركْنيَّتها، فهي من «أصول الدين»، حتى يكاد هذا التقرير أن يكون إجماعًا اثنا عشريًّا، وترتَّبت على هذا القول أحكام خطيرة، كتكفير من لم يؤمن برُكْنية الإمامة عند بعضهم، وفي هذا يقول الشيخ الصدوق: «يجب أن يعتقد أن المنكِر للإمام كالمنكِر للنبوة، والمنكِر للنبوة كالمنكِر للتوحيد»[3]. ويقول الشيخ المفيد: «واتفقت الإمامية على أن من أنكر إمامة أحد الأئمة وجحد ما أوجبه الله تعالى من فرض الطاعة فهو كافر ضالّ، مستحق للخلود في النار». وبعبارة أوضح وأجرأ يقول ابن نوبخت: «دافعو النصّ كفرة عند جمهور أصحابنا»[4]. واختلف الشيعة حول الإمام، وإن قال أكثرهم بالنصّ إلا أنهم تنازعوا في سلسلة الأئمة، فالبيت الحسني يرى الإمامة في أبناء علي وأحفاده من الحسن والحسين من غير نصّ، ومن هُنا خرج زيد بن علي على الأمويين، وخرج محمد بن عبد الله بن الحسن على العباسيين، لكنّ أبا جعفر المنصور رفض كلتا الفتنتين. ويقول الاثنا عشرية إنها في أولاد الحسين وأحفاده، الأكبر فالأكبر، ثم حصل خلاف داخل أحفاد الحسين أنفسهم، فبعد موت جعفر الصادق اختلفوا على الإمام، ثم حصل انشقاق داخلي في كل فرقة، وهكذا. وهذه الاختلافات تتنافى مع النصّ، وتؤول في نهاية الأمر إلى الاجتهاد في تعيين الإمام. وهذا يحيلنا إلى مزيد من البيان عن سؤال الدولة عند الجماعة الشيعية الاثنا عشرية.

2. الأفول السياسي في زمن الغيبة:

اعتبر فقهاء الشيعة أن فكرة الدولة أو السلطة غير مطروحة شيعيًّا في ظل غياب المعصوم، فيقول الشريف المرتضى (ت: 435هـ): «ليس علينا إقامة الأمراء إذا كان الإمام مغلوبًا، كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصلِ، ليس إقامة الإمام واختياره من فروضنا فيلزمنا إقامته، ولا نحن المخاطبون بإقامة الحدود فيلزمنا تضييعها»[5].

ولم تكُن مسألة الولاية المطلقة للفقيه الشيعي وإدارته لكل الشؤون السياسية والفقهية واردةً قبل وصول الخميني إلى السلطة في إيران، لكن وبوصوله إلى السلطة اعتُمِدت نظرية ولاية الفقيه، ثم اعتُمِدت ولاية الفقيه المطلقة سنة 1988م، وصار منظِّرو النخبة الدينية الحاكمة يتحدثون عن كونها ضرورة من ضرورات المذهب، بل ينسبون القول بها إلى أئمة المذهب القدامى. فقبل الصفويين وفي تاريخ الجماعة الشيعية عمومًا لم يسعَ فقهاء الإمامية لإقامة دولة أو نظام سياسي، ولم يملكوا طرحًا سياسيًّا مكتملًا، ولم يسعوا لامتلاك هذا الطرح، لأنه ليس من مهامهم، بل من مهام المعصوم[6].

وفي بعض المراحل التاريخية وصلت تيارات شـيعية إلى سدّة السلطة والحُكم، كالبويهيين الزيدية، أو الفاطميين الإسـماعيلية، لكن لم تؤدِّ هذه الفاعلية السياسية لتيارات وفرق شـيعية مختلفة إلى تغيير عقيدة الاثنا عشـرية، بل إنّ مسـألة السلطة كانت من معالم الخلاف بين الاثنا عشـرية والزيدية الذين يوجبون الثورة والإمساك بالسلطة، وجعلوا الثورة شرطًا في استحقاق الإمامة، ورفضوا مبدأ التقية[7]، بل إنّ الإمام زيد، الذي ينتسب إليه الزيديون، كان ينتقد أخاه الباقر بسبب تنسُّكه وزهده وبُعده عن السياسة، في حين انتسب الاثنا عشرية إلى الباقر الذي انتبذ العمل السياسي، وخالفوا الزيدية بسـبب تلك المسـألة الجوهرية. في حين أننا سـنجد في ما بعد أن الخميني والنُّخب الدينية الإيرانية انتبذت التراث الاثنا عشري، وعادت لتعتمد المنهج الزيدي الثوري في شؤون الدولة والحُكم. وكذلك كانت مسألة السلطة من معالم الخلاف بين الاثنا عشرية والإسماعيلية، الذين انتهجوا نهج الثورات السياسية أيضًا، وأسّسوا دُولًا.

وفي العموم، ظلَّت الجماعة الشـيعية الاثنا عشرية عاكفة في الحوزة، منكبَّة على الـدرس الفقهي، مع دعمهم ومسـاندتهم للبويهيين والفاطميين فـي بعض الأحايين، بحُكم عاطفة القُرب المذهبي. لكنهم لم يسعوا إلى الانقضاض على السلطة، رغم قُربهم منها في أحايين كثيرة.

ولم تكُن الجماعة العلمائية الشيعية تؤمن بالتقوقع الشـيعي السياسي، أو العمل على خلق مشـروع سياسي خاص بعيدًا عن الشأن العام للأُمّة حينئذ. لذا شارك فقهاء إماميون كبار في السلطة القائمة العباسية وغيرها، وتولّوا بعض المناصب التنفيذية.

فقد تولّى الشريف المرتضى (436 هجري) -وهو من المرجعيات الإمامية التاريخية- مناصب سياسـية في عهد الدولة العباسـية، وبرَّر ذلك بقوله: «ولم يـزَل الصالحون والعلمـاء يتولّون في أزمان مختلفة مـن قبل الظَّلَمة»[8]، وهو هُنا لا يشـترط العدالة في الحاكم كي يُتعاوَن معه، بل يجري التعاون معه على كل وجه، بغضّ النظر عن عدالته. ولم يؤمن الشـريف المرتضى بإقامة نظام سياسـي مذهبي، لأنه في نظره «ليس علينا إقامة الأمراء إذا كان الإمام مغلوبًا، كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصل، ليس إقامة الإمام واختياره من فروضنا فيلزمنا إقامتـه، ولا نحن المُخاطَبون بإقامة الحدود فيلزمنا تضييعها»[9].

ويبدو أن نظرية المرتضى في التعامل مع جميع الدول وجميع الحُكّام، وعدم شـرعية الخـروج عليهم، وعدم التفكير في دولة خاصة تمثل الجماعة الشـيعية، كانت هي السائدة في الفكر السياسي الشيعي لعدَّة قرون بعد وفاة المرتضى. فقد تولّى علي بن موسى بن طاووس سنة 661هـ/1263م نقابة الطالبين لهولاكو، ثم تولّاها ابنه الأكبر المصطفى من بعده، وسايره في ذلك يوسف الحلي، والد العلامة الحلي الفقيه الشيعي

المعروف، وبرَّرا ذلك بأن الله هو من يختار تلك المناصب، وأنهم لم يسعوا إليها[10]. كما أن ابن المطهر الحلي سعى إلى دعوة أولجايتو للتشيُّع، وبالفعل تحوَّل إلى التشيع قبل أن يأمر مرةً أخرى في مرض موته بإعادة المذهب السنِّي مذهبًا رسميًّا للدولة[11]. وقد استدعى الحاكم السربداري علي المؤيد العالم الشيعي شمس الدين العاملي «الشهيد الأول» إلى خراسان ليكون مرجعًا دينيًّا لهم، يحل ما أشكل عليهم من مشكلات فقهية، ويصير مرجعًا لهم، واحتجّ الحاكم السربداري على العاملي «بحجَّة لا يمكنه الخلاص منها، وهي عدم وجود مرشد في خراسان يرشد الشيعة ويعلمهم الأحكام الشرعية»[12]. ومما جاء في رسالة السربداري إلى العاملي: «فكان الواجب يملي عليك التوجُّه إلى هذه الديار وتعليم أهلها، وإرشادهم، وإلا فسنشكوك أنا وجميع شيعة خراسان إلى النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم، والأئمة الطاهرين»[13]. ورغم أن الحاكم السربداري كان شيعيًّا، فإنّ العاملي لم يذهب إليه، ولم يزعم لنفسه الولاية المطلقة في ذلك الوقت، ما عزَّز الخط الموروث منذ الباقر والمرتضى وغيرهما، وهو خط انتظار المعصوم، مع المشاركة السياسية في أي حكومة قائمة سنّية أو غير سنّية، وعدم السعي بأي صورة إلى تكوين دولة مذهبية تخُص الجماعة الشيعية، أو الانقضاض على الدولة الموجودة. ولم يأتِ في ذهن الحاكم السربداري أمر الولاية أيضًا، فرسالته صريحة في دعوة الناس وتعليمهم وفق المذهب، وربما كان الحاكم السربداري يحتاج إلى فقيهٍ يُشرعِن أفعاله ويوطِّد أركان حكمه. وذلك يعني أن المسافة التي وضعها الفقهاء الشيعة مع الحُكّام الشيعة بقيت –إلى حدٍّ كبير– هي ذاتها التي كانت مع الحُكّام السنَّة[14]، قبل التحوُّل الذي سيحدث في عهد الصفويين.

وحتى أولئك الذين حرَّموا العمل مع السلطان من فقهاء الشيعة –مثل ابن إدريس الحلي– فلم يحصروا التحريم في سلطان سُنِّي أو شيعي، أو معتزلي، بل في كل سلطان سوى الإمام المعصوم، أي إنهم يقولون بالانتظار السلبي التام والامتناع عن أي مشاركة سياسية حتى ظهور المعصوم، سواء كانت مشاركة في حكومة سُنِّية أو شيعية، أو أي حكومة[15].

إذن كان الخط الرئيسي في الفقه السياسي الشيعي هو خط الانتظار حتى ظهور المعصوم، سواء كان انتظارًا تامًّا أو انتظارًا مع مشاركة في إدارة الدولة تحت نفوذ السلطة القائمة، بغضّ النظر عن وثاقتها أو عدالتها، دون ولاية من أي نوع. وصارت تلك السرديات من أصول المذهب، ويمكن القول إن هذه العقيدة تجاه الدولة كانت موقفًا إستراتيجيًّا لا تكتيكيًّا.

واستمرّ هذا الوضع على مستوى التنظير والممارسة لمئات السنين، حتى مجيء الصفويين حين استولوا على بلاد فارس في القرن السادس عشر الميلادي، فجرى

تسـيـيس المذهب إلى حدّ بعيد. فعندما استولوا على بلاد فارس حدث تحوُّل مهمّ في نظرية الفقه السياسي الشيعي، من الانتظار إلى التشاركية بين الفقيه والشاه، وشرعنة الفقيه لحُكم السلطان/الشـاه، لكن من الملاحظ أن هذا التحوُّل لم يمَسّ أرضية الفقه الشـيعي التقليدية بقدر ما كان توجُّه جماعة من النُّخبة العلمائية استفادت من الدولة الصفوية. وجُوبِه هذا التوجُّه برفض كبير على مستوى القواعد العلمائية، التي كانت ترفض أي مشاركة سياسية في زمن الغيبة، وحتى أولئك الذين لم يروا ضيرًا في العمل مع السلطان في زمن الغيبة لم يُقِرُّوا تأسيس دولة باسم المذهب وتنوب عن المعصوم، لأن كل دولة في نظر هؤلاء هي غير شرعية حتى ظهور المعصوم، ومِن ثَمّ فتأسيس الدولة الصفوية باسـم المذهب، ومحاولاتها جذب العلماء الشـيعة لإضافة طابع القداسـة والشرعية على أعمالها، استفزَّ الجماعة العلمية.

لكن ومع مرور الوقت، ومأسَسة الدولة الصفوية للمؤسسة الدينية الشيعية، بهياكلها وتراتُبيتها العلمية والمالية، فُتِح الباب أمام مشاركات أوسـع من العلماء في السلطة، بُغية بعض الموارد المالية[16]. لكن تظلّ تلك المشاركة من باب العمل مع السلطان، لا من باب ولاية الفقهاء، لأن الشـاه ظلَّ هو رأس هرم السلطة، وكان بيده تعيين وعزل الفقهاء من مناصبهم الرسمية في الدولة. ويُقال إنّ مشاركة الفقهاء كانت سببًا في تخفيف حدَّة التشيُّع المتطرف، الذي انتهجه الصفويون في بداية حُكمهم[17].

ثانيًا: الولائيون وسؤال السلطة

انقسـم رجال الدين في الثورة الدسـتورية 1905م إلى قسـمين، قسـم مؤيِّد للثورة الدستورية، وعلى رأسـهم آية الله الخراسـاني والميرزا النائيني وغيرهما، وقسم مؤيِّد لخط المستبدة، وعلى رأسهم الشيخ فضل الله نوري الذي أهان الدستوريين باعتبارهم إباحيين وعلمانيين. وعندما جاء الخميني في ما بعدُ تبنّى الخط الراديكالي للشيخ فضل الله نوري ضد الدسـتور وضد الدولة المدنية، ولم يلتفت إلى جهود الدستوريين الذين حاولوا علمنة الدولة علمنة رشـيدة أو مؤمنة. وكرَّم الخميني الشـيخ فضل الله نوري زعيم المستبدة، وسُمِّي أحد شـوارع طهران باسمه، ووُضِعت صورته على طوابع بريد تذكارية[18]. وفي ذلك إعلان رسمي من الولائيين بعودة جذورهم الفكرية إلى الشيخ فضل الله نـوري، وموقفه المتطرف تجاه العلمانييـن والليبراليين، و«الإصلاحيين»، أو ضـد الحداثة ومخرجاتها عمومًا. ولم يكتفِ الخميني والولائيون بذلك، بل تعقّبوا «الإصلاحيين الشـيعة»، في الداخـل الإيراني وفي الخـارج، عبر أذرعهـم الولائية والميلشياتية والحوزوية، ما أدى إلى أن يكون وضعهم داخل الجماعة الشيعية حرِجًا وصعبًا، بسـبب ما يتعرضون له من تسقيط ديني وسياسـي وتشويه. ومن أبرز معالم الفقه السياسي الولائي، ما يلي:

1. حكومة إلهية:

يذهب الولائيون إلى أن الولي الفقيه مجعول من قِبَل الله عز وجل وليس مختارًا من الناس، وانتخاب مجلس الخبراء له إنما هو كشْفٌ عنه وليس اختيارًا أصليًّا. ووفقًا لتلك النظرية فإن الإمام/الولي الفقيه لا يستمِدّ شرعيته من الشعب، بل ممن ولّاه منصبه وهو الله، ومِن ثَمّ فإن الحكومة تعتريها القداسة في تصرفاتها وأفعالها. وهي نظرية قريبة من نظرية الحق الإلهي للقديس أوغسطين (354–430م) الذي يذهب إلى أن الإنسان كائن مذنب بطبعه، اعتمادًا على الإثم الأصلي الذي أنزل أبانا آدم إلى الأرض، فلا بد من سلطة قادرة على منع الآثمين من الاستغراق في خطاياهم. واعتبر أن نظام الكون يقضي بوجود طائفة من الناس حاكمة وأخرى محكومة، لأنه ضرورة للعدالة من جهة، ولأنه علاج للإثم الأصلي من جهة أخرى. ومِن ثَمّ فإنّ السلطة الجبرية ضرورية، علاوةً على أن العدل غير قابل للتحقُّق إلا في دولة دينية، تُقيمها الكنيسة/مجتمع رجال الدين، أو تخضع لتوجيه الكنيسة/رجال الدين[19]، لأنّ «مدينة الله» أو «مملكة المسيح» تمثلت أولًا في الشعب اليهودي، ثم في الكنيسة والإمبراطورية المسيحية، ومِن ثَمّ فأي صراع بين «مدينة الله» و«مملكة الشيطان» مصيره في النهاية هو انتصار «مدينة الله»، إذ لا يُوجَد سلامٌ إلا في ظلِّها[20].

ولا توجد أي مؤسسات رقابية تشرف على مداخيل وأفعال المرشد الأعلى، ويبرِّر الفقهاء الولائيون غياب هذه المؤسسات بأنه لا حاجة إليها، نظرًا إلى توفُّر الكوابح الداخلية في شخص المرشد/الولي الفقيه، كالورع والعدالة والأعلمية ونحو ذلك، ومِن ثَمّ فلا حاجة إلى كوابح خارجية، وإلا كان اتهامًا للولي الفقيه، وللجماعة الفقهية برمتها، ونواب المعصوم، باعتبار ذلك انتفاء الثقة بهم، وهو ضد العدالة والوثاقة التي تُشترَط في الفقيه المتصدِّر عمومًا، وفي الولي الفقيه/المرشد الأعلى على وجه الخصوص. ويُرجِع حجة الإسلام محسن كديور القهر والاستبداد في حكومة الولي الفقيه إلى اعتقادها بأنها حكومة إلهية، ويحاول تفكيك أسباب القهر في الدولة الإيرانية تحت حُكم الإسلاميين فيذهب إلى أن نظرية السلطة الشيعية الراهنة تشكَّلت بِنيتها الفلسفية من تفاعُل تاريخي بين أربعة مكوِّنات رئيسية: المكوِّن الأول نظرية الإمام المعصوم، التي طورها فقهاء الشيعة القدامى. المكوِّن الثاني نظرية الملك–الفيلسوف التي طوَّرها أفلاطون. المكوِّن الثالث نظرية ابن عربي التي تربط السلطة المطلقة بالكمال الإنساني. المكوِّن الرابع الحكمة العملية الموروثة عن تقاليد الملك في فارس القديمة[21].

ومِن ثَمّ –ووفقًا لهذا الرأي– فإنّ الاستبداد الذي يستند إلى فلسفة الحق الإلهي يستند إلى أصول عرفانية وبرهانية، وليس استبدادًا عشوائيًّا أملته الظروف السياسية

وسياقات الصراع على السلطة، ومِن ثَمّ فهو استبداد مستمر باستمرار تلك النُّخب الدينية والمحاضن التي تُشكِّل عقولها في الحوزات العلمية.

وحاصل القول أن نظرية الحق الإلهي عند الخميني والولائيين كانت انقلابًا على الفكر السياسي الشيعي، ففي الوقت الذي تتحوَّل فيه الدول -بفعل ضغط الشعوب وضغط الحداثة والتحديث- نحو المؤسسات وترسيخ حقوق الإنسان والرقابة الشعبية، خرج الخميني ليُحدِث انقلابًا على الحداثة ومنتجاتها، وآلياتها.

ولمبدأ إلهية الحكومة لا بشريتها تنظيرات عديدة في مقولات الخميني، فالحكومة الإسلامية في نظره هي: «حكومة القانون الإلهي على الناس»[22]. وفي موضع آخر يقول: «بل جميع ما يجري في الحكومة وشؤونها ولوازمها لا بد أن يكون على طبق القانون الإلهي، حتى الطاعة لولاة الأمر»[23]. وحسب تلك الفلسفة، فعندما يُقال إن الفقيه يكتسب ولايته إذا قبِل به الشعب أو مجلس الخبراء فلا عَلاقة لهذا بالشرعية والمشروعية وفق أدبيات الخميني، لأن الشعب أو مجلس الخبراء لا يمنح الولي الفقيه المشروعية، بل يكشف عن صفاته وولايته فقط أو يُفعِّلها[24]. لذا فإن عزل الولي الفقيه ليس من صلاحيات الشعب أيضًا، بل ينعزل تلقائيًّا إذا فقدَ صفاته أو شروط تولِّيه، وهذا مجرد كلام نظريّ، وإلا فكيف يُنفَّذ في الواقع؟ وكيف يعزل الفقيه نفسه إذا فقدَ صفة من صفاته وشرطًا من شروطه[25]؟!

وامتدَّت نظرية التفويض الإلهي عند الخميني إلى ما هو أكثر من حدودها المعروفة تاريخيًّا أو عُرفيًّا، فأعطى نفسه صلاحيات واسعة تمكِّنه من وقف فريضة من الفرائض إذا ارتأى فيها -بفهمه وبعقله- ضررًا على المسلمين. وحسب عبارة الخميني: «إنّ الحكومة تستطيع أن تمنع مؤقتًا وفي ظروف التناقض مع مصالح البلد الإسلامي، إذا رأت ذلك، أن تمنع الحج الذي يعتبر من الفرائض المهمة الإلهية»[26].

2. تهميش العامة في السلطة:

من مقتضيات القول بإلهية منصب الولي الفقيه عند الولائيين تهميش الجماهير عن أي دور سياسي أو ولاية في تنصيب وعزل المسؤولين الكبار، فحسب حجة الإسلام كديور، في الحكومة الولائية لا يتدخَّل أفراد الشعب -المولَّى عليهم- في إضفاء المشروعية على الحكومة. فالحقل العام ليس من شأن الشعب، ولا يُعَدّ من أمر الناس كي يجري تسليم زمامه إليهم والحصول على رضاهم فيه، بل هو داخل في أمر الله، فهي منطقة يجب على الشارع أن يتولّى هو طريقة إدارتها وتدبير أمرها. وقد ترك الشارع أمر هذه المنطقة إلى الفقهاء، فالقائد هو ولي أمر الناس، وليس مجرد وكيل من قِبَلهم، وعلى هذا الأساس لا يحظى أي قانون بالاعتبار من دون تصديق الولي الفقيه أو المنصَّبين من قِبله. كما أن المسؤول حتى وإن كان مُنتخَبًا من جميع أفراد الشعب لا يمكن له أن يحصل

على الشـــرعية دون التصديق عليه وإقراره من قِبل ولي الأمر/الولي الفقيه. فالناس هم الذين يتعيَّن عليهم في الشأن العام أن يتناغموا مع رأي الولي الفقيه وإرادته، لا أن يكون ولي الأمر هو المنسجم مع الإرادة الشعبية والوطنية[27].

ويُحذِّر مُنظِّرو الولائيين من منْح الشــعب أي صفة في قرارات سياســية مصيرية، لأن ذلك نوع من الشــرك، فيقول آية الله مصبــاح يزدي: «إنّ مشــروعية ولاية الفقيه مُستمَدَّة من الولاية التشريعية لله، وأنه أساسًا ليس لأي ولاية أن تكتسب الشرعية من دون الاســتناد إلى النصب والإذن الإلهيين، بل إن اعتبار شرعية أي حكومة إن لم يكُن هذا الطريق مســارها فهو نوع من الشرك في الربوبية التشــريعية لله عز وجل»[28]. وفي عبارة واضحة لا لبْس فيها يقول: «إنّ الشعب لا دور له في الحكم الديني سوى مناصرة الفقيه، وليس له حق انتخابه»[29].

لكن هُنا إشكال مهمّ عن العَلاقة بين الجمهورية وفلسفة الدولة الحديثة ونظرية ولاية الفقيه، هذا الإشــكال أو التعارُض يُجيب عنه رجل الدين البارز محسن غرويان بصراحة لا مواربة فيها فيقول: «أخذ آية الله الخميني بفكرة الجمهورية مضطرًّا، لكنه لم يكُن من المؤمنين بالجمهورية قط»[30].

وطِبقًا لأُسس المشروعية الإلهية فليس للشعب «حق في انتخاب ولي الأمر، لكن في حال شكَّلت مســألة عدم الرجوع إلى رأي الشعب وإلغاء مبدأ الانتخاب وسيلة بيد الأعداء للطعن في الإسلام والإساءة إليه، فإنه حينذاك وطِبقًا للعناوين الثانوية، ومن باب الاضطرار، قد يُناط بالشعب دور طقسي وتشريفي»[31].

أي إنّ ما يُقال عن المبادئ الجمهورية الديمقراطية للدولة الإيرانية في عهد الولائيين هــو من بابـ التقية المذهبيــة والبراغماتية السياســية لضرورة التعامــل مع المجتمع الدولي ومؤسســاته، أما واقعيًّا فالمبادئ والأصول التي يؤمــن بها الولائيون هي النافذة دون غيرها. وكلام حقيقت يؤكد كلام غرويان بأن النظام السياسي الإيراني ما بعد 1979م تأسس على غير إيمان بالجمهورية ومقتضياتها، لكنه اضطرّ اضطرارًا إلى ذلك، ما جعله يلتفّ على هذه المعضلة بمنح الشعب دورًا تشريفيًّا وطقسيًّا فقط، كإجراء الانتخابات وتشكيل البرلمان وتفويض بعض الأمور إليه[32].

ومِــن ثَمّ فللولــي الفقيه الحق أن يعمل بمــا يتوصَّل إليه في اجتهــاده، وعلى الأمة أن تطيعه بلا مناقشة أو تردُّد، وهو ما يمنحه صلاحيات مطلقة أخرى، ويجيز له ولأي فقيه أن يستولي على السلطة بالقوة، أو الانقلاب العسكري، أو يحتكرها بعد ذلك، ويصادر الحريات والحقوق العامة، ويلغي الأحزاب ويعطِّل مجلس الشــورى، أو يصدر قوانين جديدة تتعارض مع الدستور أو الشرع، كما أصدر الخميني قانون المحاكم الخاصة

برجال الدين المعمول بها حتى الآن، والمنافية للمساواة الإسلامية، والقوانين الوضعية، التي تحكُم بما تشاء على مَن تشاء كيفما تشاء[33].

ثالثًا: «الإصلاحيون» ونظرية ولاية الأُمّة على نفسها

في مقابل نظرية ولاية الفقيه، التي أحدثت نقاشات واستدراكات حوزوية، خرج رجال دين شيعة يعارضون تلك النظرية، ويضعون تصوّرات أخرى مدنية ودستورية مع محاولات تأصيل فقهي وكلامي.

فالمرجعية العليا في النجف عارضت ولاية الفقيه بقوة، وكان لآية الله الخوئي رأي متشدد تجاهها، وكانت ثمة خلافات شخصية بين الخميني والخوئي. وعلى الرغم من أن المرجعية العليا تقليدية و«محافظة»، فإنها لا تؤمن بغير الولاية الحسبية. وهي وإن كانت مرجعية انتظارية تقول بعدم شرعية الدولة في ظلّ غياب المعصوم، لكنها جرت على ما عزَّزه المراجع الكبار بداية القرن العشرين من ارتكاب أخفّ الضررين، فغياب المعصوم والاستبداد ضرران، فإزالة أحدهما أهون من الجمع بينهما، وفق تصوّرات الميرزا النائيني[34]، وبالتالي شرعن الشورى والانتخابات واعتماد الأكثرية ونحو ذلك، ثم مشى السيستاني الذي تولّى زمام المرجعية بعد السيد الخوئي على نفس الدرب، وقال بالاختيار والشورى وما سمَّاه «مقبولية المؤمنين» في عهد الغيبة[35].

وتبدو مسألة «ولاية الفقيه» من أبرز المسائل الخلافية بين النجف وقُم، فالنجف بوصفها مرجعية تقليدية تريد حفظ التقليد الشيعي حتى في أبواب الفقه السياسي، ومِن ثَمّ تعتمد الانتظار والولاية الحسبية، وتخشى في الوقت نفسه من تمدّد نفوذ الولي الفقيه وهيمنته على العراق والنجف، بما يؤثِّر في قراءتها الدينية ومصالحها الإستراتيجية، ذلك أن الولي الفقيه لا يحصر هيمنته وولايته في الداخل الإيراني فقط، بل يمدِّدها لتشمل الجماعة الشيعية كلها، بل الجماعة المسلمة جميعها. في ذات الوقت تخشى قُم من وجود قوة كبيرة ومؤثرة تاريخيًّا كالنجف تهدد نفوذها على عموم الجماعة الشيعية، أو تقف عائقًا دون تمدّد الولاية المطلقة للولي الفقيه.

هذا على مستوى المرجعية العليا والحوزة التقليدية، أما على مستوى «الإصلاحيين» من الفقهاء فقد قال محمد مهدي شمس الدين، الفقيه الشيعي اللبناني، بنظرية «ولاية الأُمّة على نفسها»، وكأنه يمركِز العامة في لُبّ الدولة، أولئك الذين لم يُبالِ بهم الخميني في جهاز الحُكم. ولذا يقول شمس الدين في نقد ولاية الفقيه: «نحن نرى أن الأُمّة هي ولية على نفسها، ونطرح هذه الصيغة مقابل صيغة ولاية الفقيه، وعلى هذا الأساس ندعو لإقامة دول إسلامية في المجتمعات الإسلامية، إذ ينتج كل مجتمع في الجغرافيا السياسية للعالم الإسلامي دولته المناسبة له، ويولِّد مؤسساتها على أساس الفقه العام»[36]. ويرى شمس الدين ضرورة أن يكون الإسلام في الأُمّة لا في الدولة، بمعنى أن

تكون الأُمّة مؤمنة، ولا يلزم من ذلك أن يكون الإسلاميون في السلطة، والسلطة عنده ليست ضرورية لإقامة الإسلام، بل إن الإسلام أوسع من السلطة وأوسع من الدولة، إذ إنه يسري في عروق الأُمّة، وينافح عنه العامة.

ويرفض شمس الدين ممارسة العنف من أجل إقامة «دولة إسلامية» على غرار ما يفعل بعض الإسلاميين السنّة والشيعة، لأن النظام الإسلامي، والحكومة الإسلامية، ومسألة الحُكم برمتها، قضايا غيبية تعبُّدية محضة، وأولوية مشروع الأُمَة عنده «لا تعني استبعاد المشروع السياسي -مشروع الدولة- لكن الأدلة لا تدل على أن عناية الإسلام بهذا المشروع تبلغ حد العمل من أجله، وإن استلزم ذلك حربًا أهلية تهدِّد مشروع الأمة، بل تدل على خلاف ذلك»[37].

وأخيرًا فإن تقرير شمس الدين لنظرية «ولاية الأُمّة على نفسها» جعلته يتمسك بمبدأ الشورى، ويمركِزه داخل الفكر السياسي الشيعي، فيقول: «ينبغي أن يكون مبدأ الشورى في الشؤون العامة أهمّ المبادئ الدستورية السياسية على الإطلاق عند جميع المسلمين، لأن مقتضى أدلة هذا المبدأ من الكتاب والسنّة أنه لا تستقيم شرعية أي حُكم سياسي لحاكم غير معصوم، ولا تستقيم شرعية أي تصرُّف في الشؤون العامة للمجتمع، من دون أن يكون قائمًا على مبدأ الشورى، فيجب على الأُمّة أن تدير أمورها العامة عن طريق الشورى، ويجب على الحاكم أن يحكم عن طريق الشورى، وهو مُلزَم شرعًا اتّباع ما تنتهي إليه»[38].

ثمّة فقيه لبناني آخر، هو محمد حسين فضل الله، الذي تحمّس كثيرًا لنظرية ولاية الفقيه بعد الثورة الإيرانية، ثم تحوَّل في أواخر الثمانينيات عندما قال بنظرية تعدّد الولي الفقيه وأن بالإمكان أن يكون لكل منطقة إسلامية فقيه يتولّى أمرها. وبعد عام 2000م رفض فضل الله نظرية ولاية الفقيه، وقال بثبوتها فقط في حال توقُّف حفظ النظام عليها، وأن بإمكان المسلمين أن يتواضعوا على صيغة أخرى متى أرادوا بشرط ألّا تعارض الإسلام، وبهذا يكون فضل الله قد اقترب كثيرًا من نظرية شمس الدين، وإن لم يُصرِّح بها أو يندمج معها في كل تفاصيلها[39].

هناك تيار تنويري آخر خرج من عباءة الحوزة، لكنه بات محسوبًا على تيارات التنوير والعلمنة، لا على «الإصلاحيين»، ومن هؤلاء المفكر الإيراني محمد مجتهد الشبستري الذي يدعو إلى الديمقراطية الغربية، ويهاجم الحوزة ورجال الدين، لأنهم يضعون الديمقراطية مقابل الدين، وذلك في نظره «يستتبع عواقب سياسية وثقافية خطيرة لهذا البلد -يقصد إيران- وهذه الطريقة من شأنها إخراج الناس وإبعادهم عن ميدان المشاركة السياسية، وفتح طريق الاستبداد والديكتاتورية الجديدة. وفي مقام العمل فإنّ فوائد ومعطيات الحكومة الديمقراطية أكثر بكثير من الأضرار والخسائر الناشئة

من ترك المبادئ الأخلاقية، والآداب والتقاليد الدينية، التي قد تحدث في ظل الحكومة الديمقراطية، والتصدي لمثل هذه المخالفات بآليات العنف والإكراه لا ينفع شيئًا، لا للدين ولا للتدين»[40]. ويذهب عبد الكريم سروش إلى نحو هذا أيضًا، ويرفض الدولة الدينية، والحق الإلهي، ويرى البديل مدنيًّا ديمقراطيًّا[41]. وكذلك مصطفى ملكيان، الذي حاول أن يدرأ التعارض بين الدين والديمقراطية، وارتأى إمكانية الانتخاب بين أهل القراءات المختلفة للدين، دون احتكار قراءة أو استبعاد وطرد أصحاب رؤية وقراءة أخرى، وهو في نفس الوقت يرى استحالة أن تكون الحكومة دينية وديمقراطية، فهي إما دينية وإما ديمقراطية[42].

إذن يبدو أن النجف في مواجهة قُم، ويبدو أن «الإصلاحيين» والتنويريين على ما بينهم من خلاف، هم جميعًا في مواجهة ولاية الفقيه، ويروْن الديمقراطية طريقًا أمثل لرأب الصدع، وإدارة الدولة في العصر الحديث، بما فيها من أطياف وأديان وأعراق وأجناس شتى. وتتفق النجف كثيرًا مع تلك الرؤية، إلا أنها ترفض هيمنة الديمقراطية على ثوابت الدين، بمعنى ألا تُمَس ثوابت الدين، وأن تبقى فاعلة في شرايين الدولة، وتلك هي رؤية الآخوند والنائيني، وبالتالي فإن النجف وجزء من «الإصلاحيين الشيعة» المعاصرين يمثلون الامتداد الطبيعي لـ«الإصلاحية الشيعية» القديمة.

خلاصة

نخلُص من ذلك كله إلى وجود تباينات داخل الفكر السياسي الشيعي المعاصر حول سؤال السلطة وماهية الدولة، فثمّة رؤية تراثية تقليدية تؤصِّل لفقه الانتظار السياسي، وتلك نظرة قديمة منذ نشأة التشيُّع الاثنا عشري، حتى سمَّاهم أبو حامد الغزالي الفقيه الشافعي بـ«المنتظرة». وكان التشيُّع الزيدي والإسماعيلي هو التشيُّع السياسي حينئذٍ، وإن كان بعض الاثنا عشرية حاولوا الانقضاض على السلطة في بعض المراحل التاريخية، لكن دون غطاء شرعي ديني. وفي العهد الصفوي حاولت السلطة تسييس المذهب وتعزيز شرعيتها بتقريب حاشية من رجال الدين يؤصِّلون صنيعها، في مواجهة العثمانيين في الخارج والقزلباش في الداخل. ثم في العصر الحديث وجد مراجع الدين أنفسهم في مأزق تجاه المتغيرات السياسية والتحولات الإقليمية والدولية، مع نشوب عدد من الثورات واعتراضات العامة والتجار، الذين كانوا يلجؤون إلى رجال الدين لرفع الضرر الواقع عليهم من السلطة السياسية (وهو ما اختفى في ما بعد، لما صار رجال الدين هم السلطة التي تُوقِع الظلم على الناس)، فبدأ البحث عن حل لتلك المشكلة، حتى بدأ بعض الفقهاء والمراجع يؤصِّلون للشورى والديمقراطية، وتيار آخر يريد إبقاء الوضع الاستبدادي على ما هو عليه، حفظًا للمصالح المالية والنفوذ السياسي الذي يتمتعون به، ثم بات هذان الفريقان يتحكمان في المشهد الشيعي حتى اليوم، فريق

يقول بولاية الفقيه وإبقاء الولي الفقيه وحاشيته من الفقهاء في سدّة السلطة السياسية وهرم الجماعة الشيعية، وفريق لا يرى حلًّا سوى الدولة الديمقراطية المدنية والشورية، مع خلاف في الجزئيات والتفاصيل داخل كل فريق. لكن ثمة فريق محتكر لقراءة دينية وطارد لما عداه من فرق وما سواه من قراءات، هذا الفريق يزعم الولاية المطلقة للفقيه الإيراني على عموم الشيعة، لا الإيرانيين وحدهم، بل يسحبون ولايته على عموم الجماعة العلمائية، ويُخضِعون غيره من مراجع لولايته ووصايته.

ولا يمكن تجاهل أن هذا الفريق يمسك بزمام الدولة الإيرانية الآن، ويملك النفوذ الاقتصادي والعسكري والسياسي ومقدرات الدولة بين يديه، وبالتالي فإن بقية النظريات هي مجرد تنظيرات في فراغ الفكر الفلسفي والفقهي والكلامي السياسي، دون وجود فرص حقيقية للوصول إلى سدّة الحُكم لتطبيق الدولة المدنية المنشودة. أيضًا فإن الولائيين لم يغلقوا الحياة السياسية في طهران فقط، بل أغلقوها في العراق ولبنان وسوريا واليمن، ومارسوا الوصاية السياسية في كل تلك البلدان، وحاولوا جعل تلك البلدان وشعوبها ومقدراتها تحت ولاية الولي الفقيه، وبالتالي فإن «الإصلاحيين الشيعة» خارج إيران يواجهون نفس الأزمات التي يواجهها «الإصلاحيون» الإيرانيون.

المراجع والمصادر

(1) أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (السعودية-جدة: دار المنهاج، 2019م)، ص390.
(2) أبو الفتح الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مراجعة عبد الحميد مدكور، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2018م)، ص817.
(3) حيدر حب الله، اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2014م)، ص433.
(4) المرجع السابق، ص433.
(5) الشريف المرتضى علي بن الحسين، الشافي في الإمامة، 1/ 112. و محمد السلمي، ومحمد الصياد: الفقيه والدين والسلطة.. جدلية الفكر السياسي الشيعي بين المرجعيتين العربية والإيرانية، (الرياض: مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية 2017م)، ص14.
(6) د. محمد سليم العوا: المدارس الفكرية الإسلامية، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016م)، ص139. و محمد السيد الصياد، فقه الانتظار.. التيارات الدينية الإيرانية والصراع على الحق المطلق للفقيه في الولاية، (الرياض: المعهد الدولي للدراسات الإيرانية 2018م)، ص8.
(7) الفقيه والدين والسلطة، ص-55 56، مرجع سابق.
(8) علي إبراهيم درويش، السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013م)، ص305.
(9) الشريف المرتضى علي بن الحسين: الشافي في الإمامة 1/ 112، و علي فياض: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010م)، ص124، و الفقيه والدين والسلطة، ص14 وما بعدها.
(10) علي إبراهيم درويش، السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية، ص306.
(11) ممدوح رمضان، إيران السنِّية.. الحياة الدينية في إيران قبل الصفويين، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات 2018م)، ص176، وما بعدها.
(12) المرجع السابق، ص201.
(13) المرجع السابق، ص201.
(14) جواد شبر: ثيولوجيا التشيع السياسي، (بيروت: دار الرافدين، 2017م)، ص250.
(15) أحمد كاظم الأكوش، عرش الفقيه.. الإرهاصات التاريخية والمباني الفقهية لولاية الفقيه، (بيروت: دار الرافدين 2018م)، ص145، وفيه تفصيل عن رأي ابن إدريس الحلي في المشاركة السياسية، أو ما يُسمى في الأبواب الفقهية بـ«العمل مع السلطان».
(16) روى متحدة، بردة النبي.. الدين والسياسة في إيران، ترجمة رضوان السيد، (بيروت: المدار الإسلامي2019م)، ص255.
(17) فرهاد دفتري، تاريخ الإسلام الشيعي، (بيروت: دار الساقي، 2017م)، ص112.
(18) على سبيل المثال: روى متحدة، بردة النبي.. الدين والسياسة في إيران، ص454. و حول الصلة بين فضل الله نوري ورجال التيار الولائي: أحمد الكاتب، الشرعية الدستورية في الأنظمة السياسية الإسلامية المعاصرة، (بيروت: دار الانتشار العربي، 2013م)، ص121، ص167.
(19) توفيق السيف: رجل السياسة دليل في الحكم الرشيد، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011م)، ص84.
(20) حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية 2017م)، ص169.
(21) توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية ص153. و عبد اللطيف الحرز: من العرفان إلى الدولة التصوُّف في فكر الإمام الخميني والشهيد الصدر، (بيروت: دار الفارابي، 2011م)، ص99 وما بعدها.
(22) الخميني، الحكومة الإسلامية ص79.
(23) الخميني: كتاب البيع ص461. و علي فياض: نظريات السلطة، ص225.
(24) صادق حقيقت: توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي، ص284.
(25) الفقيه والدين والسلطة، ص123.
(26) رسالة الخميني إلى رئيس الجمهورية علي خامنئي، صحيفة «كيهان» الفارسية، طهران، عدد 13223، (01 يناير 1989م)، وأوردنا الرسالة كاملة في كتاب: «الفقيه والدين والسلطة»، ص113.
(27) محسن كديور: الحكومة الولائية، ص19.
(28) الفقيه والدين والسلطة، ص124.
(29) المرجع السابق، ص124.
(30) السيف، حدود الديمقراطية الدينية ص176.
(31) صادق حقيقت: توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي، ص268.
(32) المرجع السابق، ص301.
(33) أحمد الكاتب، تطوّر الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، (بيروت: دار الشورى للدراسات والإعلام 1997م)، ص436.
(34) محمد جميل المياحي، العراق والسيستاني، (بغداد: دارانكي للنشر والتوزيع، 2019م)، ص287، ص368.
(35) خوان كول، آيات الله والديمقراطية في العراق، (بيروت: دار الرافدين، 2019م)، ص65-46-23.

(36) زكي الميلاد، الشيخ مهدي شمس الدين والإصلاح الديني، الاجتهاد نت، (د.ت.)، تاريخ الاطلاع: 11 سبتمبر 2022م، https://bit.ly/3d7csxA
(37) المرجع السابق.
(38) حيدر حب الله، شمول الشريعة، (بيروت: دار الروافد، 2018م)، ص420-414. وزكي الميلاد، الشيخ مهدي شمس الدين والإصلاح الديني، مرجع سابق.
(39) محمد السلمي، ومحمد الصياد، الفقيه والدين والسلطة، ص206.
(40) محمد مجتهد الشبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، (بيروت: دار الانتشار العربي، 2013م)، ص149.
(41) عبد الكريم سروش، أرحب من الأيديولوجيا، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2014م)، ص96-91.
(42) مصطفى ملكيان، الشوق والهجران، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2009م)، ص334-332.